

Augmented Environments. Cosa significa essere nel mondo

Martino Feyles

Che cos'è un ambiente?

Probabilmente è stato Uexküll a introdurre nel linguaggio filosofico contemporaneo il concetto di ambiente (*Umwelt*). Nel suo testo più noto, *Ambienti animali e ambienti umani*, i termini “*Welt*” e “*Umwelt*” non vengono esplicitamente distinti: l'ambiente è la totalità che comprende al suo interno il mondo percettivo e il mondo operativo. “Tutto quello che un soggetto percepisce diventa il suo *mondo percettivo* (*Merkwelt*) e tutto quel che fa costituisce il suo *mondo operativo* (*Wirkwelt*). Mondo percettivo e mondo operativo formano una totalità *chiusa*: l'ambiente (*Umwelt*)”¹. Non deve sfuggire l'esplicita connotazione estetica di questa formulazione teorica: l'ambiente è il correlato della capacità di un individuo di “percepire” e “operare”. Questa stretta correlazione senso-motoria è importante per due ragioni: in primo luogo perché l'interpretazione estetica della nozione di ambiente può essere distinta – ma non contrapposta, come dirò tra poco – da una interpretazione semiotica della nozione di mondo.

¹ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, tr. it. a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, p. 39.

Percepire e operare sono le due possibilità fondamentali del *corpo* vivente. Questo significa che il mondo per Uexküll è innanzitutto qualcosa che si vede, si tocca, si sente e non ancora qualcosa che si pensa o si dice. In secondo luogo la stretta correlazione tra sentire e operare istituita da Uexküll è importante perché impedisce di concepire la percezione in un modo troppo “contemplativo”. Percepire significa scorgere una possibilità operativa². Di conseguenza il mondo non è solo ciò che si può vedere e toccare, ma anche – e forse soprattutto – ciò che si può manipolare, ciò che si può modificare. “Potremmo dire che un animale nel suo ambiente può distinguere tanti oggetti quante sono le attività che è in grado di compiere”³.

In questo senso percezione e operazione sono due aspetti del medesimo rapporto di *interazione* tra il vivente e ciò che lo circonda, o meglio tra l'animale e ciò che Uexküll chiama i “dintorni” (*Umgebung*). Parlando di “interazione” sottolineo il carattere “costruttivo” – entro certi limiti, che restano biologicamente definiti – della relazione tra il vivente e il suo ambiente. L'ambiente dipende dal modo in cui un animale si relaziona, percettivamente e operativamente, con i suoi dintorni. In questo senso l'ambiente è una proiezione del vivente⁴.

Il termine “proiezione” deve però essere messo al riparo da ogni riduzione all'arbitrario: l'ambiente che il paguro proietta intorno a sé è rigidamente definito da vincoli biologici. Il paguro non può arbitrariamen-

² Ivi, p. 108.

³ Ivi, p. 110.

⁴ Molto diversa è l'accezione del termine “ambiente” che compare in altri contesti filosofici importanti, per esempio in Leroi-Gourhan, dove “ambiente” significa grossomodo ciò che resiste a una “tendenza”. (A. Leroi-Gourhan, *Ambiente e tecniche*, tr. it. di L. Girola, Jaca Book, Milano 1994, p. 234) Possiamo dire – credo – che il concetto di ambiente presente in *Ambiente e tecniche* corrisponde in Uexküll più al concetto di “*Umgebung*” che non al concetto di “*Umwelt*”.

te decidere di situarsi nel mondo percettivo del cane. Nello stesso tempo il termine “proiettare” deve essere ascoltato nella sua vicinanza semantica al termine “progettare”. L'uomo non è forse colui che, a differenza dell'animale, può progettare il suo mondo altrimenti?

Tornerò alla fine su questo tema heideggeriano. Per ora mi basta raccogliere quanto detto fin qui in una prima definizione, ispirata da Merleau-Ponty⁵. Che cos'è l'ambiente dal punto di vista fenomenologico? *L'ambiente è una proiezione delle possibilità percettive e operative di un corpo vivente.*

Senso e significato

La distinzione tra sentire e percepire è uno dei pilastri teorici su cui poggia la teoria fenomenologica della percezione. Dire che la percezione è un atto intenzionale equivale a dire che essa “prende di mira” un “senso percettivo” che non è riducibile alla somma delle sensazioni che il soggetto esperisce. Nella percezione – come dice Husserl – c'è sempre “di più” (*mehr*) di ciò che “noi realmente e propriamente vediamo”⁶. Ma per comprendere cosa significa questo “di più” che distingue la percezione dalla sua base iletica, è importante notare che il senso percettivo non è ancora un significato. Senso e significato in questo contesto non sono sinonimi: è su questo punto punto che vorrei brevemente soffermarmi.

Il senso percettivo è la sintesi degli schemi sensoriali di una cosa sensibile. Questi schemi sensoriali si costituiscono in un processo di unificazione che si produce passivamente, senza che sia necessario postu-

⁵ cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 758.

⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 80.

lare l'intervento di un concetto. Per esempio possiamo immaginare – in modo puramente teorico – di riconoscere una figura dai contorni irregolari senza essere in grado di *dire* di che cosa si tratti. La figura in questione si costituisce per noi come un “oggetto percettivo” di cui però non sappiamo assolutamente nulla: non possiamo dire *cosa* stiamo percependo e tuttavia stiamo percependo *qualcosa*. *Il senso è dunque una configurazione sensoriale “muta”*.

Teoricamente un oggetto percettivo può costituirsi come unità sensibile anche senza linguaggio. Ma come lo sappiamo se non possiamo mai uscire dal linguaggio? È qui che il confronto con Uexküll è particolarmente utile per la fenomenologia della percezione. In *Ambienti animali e ambienti umani* il problema del linguaggio è assente. Gli animali che Uexküll descrive hanno un'esperienza percettiva complessa e tuttavia restano esseri senza parola. Questa osservazione è importante per spazzare via un equivoco: si potrebbe pensare che la differenza tra sensazione e percezione che la fenomenologia rileva corrisponda alla differenza tra un'intuizione cieca, cioè senza concetto, e un'intuizione articolata linguisticamente. Ma qui il parallelo non si dà affatto perché i livelli dell'esperienza che stiamo descrivendo sono tre e non due: mera sensazione, senso percettivo, significato. *L'animale non è chiuso in un mondo di puro sentire* (primo livello). L'animale percepisce, anche se non può nominare ciò che percepisce. Quando si considera il mondo percettivo degli animali “superiori” questo è del tutto evidente: chi potrebbe negare che un cane abbia a tutti gli effetti un'esperienza percettiva, un'esperienza, cioè, che risulta dalla sintesi di diverse prospettive spazio-temporali e dalla configurazione di unità percettive complesse non riducibili a meri input sensoriali? I processi di sintesi passiva che rendono possibile la costituzione del senso percettivo in un animale come il cane e in

un uomo sono probabilmente molto più simili che non differenti.

Nell'uomo tuttavia il processo percettivo è ancora più articolato e si compie solo nel momento in cui interviene il significato. *Il senso percettivo "espone" un significato.* In questo modo una certa configurazione dei dati sensibili è riconosciuta "in quanto" manifesta qualcosa di determinato: per esempio a partire da una certa base iletica io posso riconoscere "una sedia". A questo livello la percezione diventa a tutti gli effetti una interpretazione. Per un essere umano percepire significa esperire qualcosa che è articolabile in un linguaggio. L'identificazione del significato non interviene successivamente, come un secondo momento che si aggiunge alla costituzione del senso. Noi non vediamo un oggetto che ha una certa sagoma regolare che poi successivamente, in virtù di un atto intellettuale, identifichiamo come una sedia: noi vediamo immediatamente una "sedia". Qui dunque il carattere intenzionale dell'esperienza percettiva emerge in maniera ancora più forte: *attraverso le sensazioni si configura il senso, ma attraverso il senso è sempre al significato che siamo rivolti.* La figura che vedo è la *figura di* "una sedia".

Si tratta di una dinamica nota, dettagliatamente descritta da Husserl. Vorrei sottolinearne un'implicazione fondamentale. Il linguaggio è un "archivio" straordinariamente ricco di "informazioni"⁷. Se l'interpretazione percettiva dipende dai concetti che il linguaggio ci mette a disposizione, essere in un linguaggio significa essere dotati di un sistema complesso di pre-interpretazioni del dato sensoriale che precedono l'esperienza sensibile, condizionandola. Un significato determinato è sempre necessariamente in relazione con l'intero sistema dei significati. Molti semiotici, sulla scia di Eco,

⁷ M. Feyles, *Ipomnesi, la memoria e l'archivio*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 190-197 e 207 sg.

chiamano questo sistema complessivo di informazioni semantiche interconnesse, “enciclopedia”⁸. Questa denominazione è significativa perché mette l’accento sul “sapere” che l’uso del linguaggio presuppone. Potremmo dire che l’enciclopedia è il corrispettivo semiotico di ciò che l’ambiente è dal punto di vista estetico: se l’ambiente è l’orizzonte al cui interno percezioni e operazioni acquistano un senso, l’enciclopedia è l’orizzonte di ogni significato possibile. *L’enciclopedia è il lato semiotico di un mondo di cui l’ambiente è il lato estetico.*

A questo punto appare con maggiore chiarezza che cos’è il “di più” che stabilisce la differenza tra sensazione e percezione. Con il passaggio dal senso al significato viene introdotta nell’esperienza percettiva una quantità straordinaria di “informazione” supplementare. Riconoscendo un significato in un senso aggiungiamo al dato sensibile molto più di quello che c’è effettivamente. Immaginiamo per esempio di vedere un cane⁹. Nel momento in cui riconosciamo che la figura che si agita di fronte a noi è quella di un “cane”, in quel preciso momento l’esperienza della realtà che abbiamo davanti è *aumentata*. Grazie alla mediazione del nostro background enciclopedico, il significato “cane” è interconnesso con una serie potenzialmente interminabile di concetti: sappiamo che l’animale che abbiamo davanti ha dei denti aguzzi, anche se non li vediamo; nonostante ciò sappiamo che possiamo stare tranquilli, perché non si tratta di un animale pericoloso; sappiamo anche che si tratta di un animale carnivoro e veloce e che dunque è bene tenere d’occhio l’hamburger che c’è sul nostro tavolo, ecc. Il fatto essenziale è che tutte

⁸ Cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997.

⁹ Si tratta in effetti di un esempio liberamente rielaborato ma sulla base di canovaccio husserliano: cfr. E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, tr. it. di F. Costa, L. Samonà, Bompiani, Milano 1995 p. 304.

queste “informazioni” nella percezione non ci sono. O meglio non ci sarebbero se la nostra esperienza consistesse semplicemente nell’apprensione di un senso percettivo. Ma la percezione umana implica sempre un di più rispetto alla mera sensazione e anche rispetto alla semplice apprensione del senso percettivo. *La percezione umana è già da sempre già una percezione semioticamente “aumentata”.*

Percezione aumentata

Il mondo è un ambiente mediato, cioè un ambiente aumentato. In questo senso essere nel mondo significa avere una percezione aumentata delle cose. È possibile dunque che le cosiddette “wearable technologies” (WT) ci dicano qualcosa sull’essere nel mondo? o addirittura che contribuiscano a ridefinire le modalità dell’essere nel mondo?

Cercando di definire in modo più preciso la nozione di “realtà aumentata”¹⁰ (AR), ci troviamo immediatamente di fronte a due domande precise: che genere di esperienza facciamo con le WT? qual è la novità, o in altre parole la specificità di questa esperienza? Genere e differenza specifica: Aristotele *docet*.

La prima domanda implica, dal punto di vista teoretico, una scelta di campo: siamo di fronte a una esperienza percettiva o a una esperienza finzionale? Sembra chiaro che l’esperienza che facciamo con le WT è per molti versi ibrida, un misto tra la percezione e quella che Husserl chiamava “coscienza di immagine” (*Bildbewusstsein*) – che è una percezione in immagine da non confondersi con la fantasia (*Phantasie*).

¹⁰ È stato Pietro Montani a cogliere per primo la rilevanza filosofica della AR: cfr. P. Montani, *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Cortina, Milano 2014, in particolare pp. 82-96.

Nonostante ciò la nozione di “realtà aumentata” non è falsificante: si tratta ancora di un rapporto con la “realtà”, anche se mediato attraverso immagini e percezioni di immagine. Non bisogna lasciarsi sedurre dalla contrapposizione ingenua tra una percezione naturale che ci consentirebbe di accedere al mondo “vero” e una percezione tecnologicamente mediata che, invece, ci impedirebbe di comprendere la differenza tra reale e virtuale. Certo le WT possono essere usate per scopi finzionali o per creare straordinari ambienti virtuali. Ma questo di per sé non vuol dire nulla. Siamo disposti ad ammettere che una telecamera è un dispositivo che ci consente di registrare un “evento reale”, anche se i professionisti dell'intrattenimento sono in grado di costruire con le telecamere strabilianti universi fantascientifici. Possiamo dire lo stesso per le WT.

Più difficile è individuare la differenza specifica che caratterizza la AR. Guardare una partita alla televisione è un'esperienza percettiva tecnologicamente mediata che ci consente di entrare in rapporto con un evento reale. Ma non ha senso parlare in questo caso di AR. Non basta sottolineare l'elemento della sincronizzazione in tempo reale (*live*) e nemmeno è sufficiente che l'oggetto percepito sia presente “in carne ed ossa” nel campo percettivo di colui che guarda. Ciò che è essenziale è che vi sia un “incremento” dell'informazione sensoriale. Ci deve essere la percezione, ma ci deve essere anche un sovrappiù rispetto all'esperienza percettiva naturale: per esempio Google Glass è – o sarà forse – in grado di avvisarci che il tunnel che stiamo imboccando conduce a una metropolitana attualmente non in funzione; un'informazione che non potremmo in alcun modo ricavare dalla percezione naturale. Con ciò il problema non è risolto. Come ho appena cercato di mostrare, ogni percezione umana implica un sovrappiù rispetto alla sensazione. Ma allora quale sarebbe

esattamente la differenza tra la percezione “naturale” e la percezione “aumentata” resa possibile dalle WT?

La differenza è che nel secondo caso *il “di più” non viene dal linguaggio*. In un certo senso si può dire che quello che cambia è la memoria cui si fa riferimento. La percezione naturale è “aumentata” in virtù della nostra competenza enciclopedica, cioè grazie alla nostra memoria semantica. Invece nel caso della “realtà aumentata” *l’incremento deriva da un archivio esterno*, da un sistema informatico digitale che è al di fuori dell’individuo.

Tra le innumerevoli implicazioni di questa esteriorizzazione, ne vorrei sottolineare una. La competenza enciclopedica è sempre essenzialmente limitata e implica un lungo processo di apprendimento. Al contrario le infinite risorse del sistema informatico con cui le WT si interfacciano sono immediatamente disponibili e potenzialmente totalizzanti. Il linguaggio è qualcosa di cui ci si “appropria” e che, dunque, non si possiede mai del tutto e non si finisce mai di acquisire. Le WT, invece, ci mettono a disposizione un sapere sterminato che ha la caratteristica di essere del tutto *indipendente dalla nostra esperienza*. Mi si consenta ancora una volta una “libera variazione” a partire da un esempio di Uexküll. Il guardaboschi conosce ogni albero della foresta; vedendo una quercia sa immediatamente individuare il punto in cui deve colpire con l’ascia e quanta legna ne può ricavare. Il guardaboschi sa tutto questo “per esperienza”. Nulla ci impedisce di immaginare un guardaboschi 3.0, che non abbia alcuna esperienza di foreste e alberi e che, tuttavia, dotato di apposito *eye-tap*, sia in grado di individuare la quercia, scegliere correttamente l’angolo del taglio e stimare la legna che se ne potrebbe ricavare, semplicemente perché una app appropriata gli consente di fare tutto questo.

Si tratta evidentemente di uno scenario in cui il progresso ha un volto ambiguo: da una parte, potenziando le nostre competenze enciclopediche, le WT promettono di rendere il nostro mondo percettivo-operativo sempre più performante; dall'altra parte questa promessa può essere vista come una forza che disincentiva l'individuo a procurarsi una competenza *propria*, cioè come un fattore di impoverimento dell'esperienza individuale. Da qui l'inevitabile domanda: la direzione verso cui siamo incamminati è quella di una progressiva atrofia dell'esperienza?

Desti una certa sorpresa scoprire che questa domanda – il cui statuto è chiaramente filosofico – non è affatto estranea a colui che è considerato l'inventore della realtà aumentata.

Some people fear that we'll become dependent on wearable computing, but I think this fear is unjustified. Wasn't it once said that compilers, assemblers, and even pocket calculators would cause our brains to atrophy? [...] *Freeing ourselves from mundane tasks* like arithmetic or hand assembly of computer instructions *lets us think at a higher level*¹¹.

Difficile dire adesso se Mann – che senza saperlo ripete una tesi di Leroi-Gourhan¹² – abbia ragione. Sembra plausibile ipotizzare che quello che si perde nella competenza personale lo si riguadagni in un “accesso” sempre più semplificato e pressoché illimitato alla totalità delle informazioni. Se tra quella perdita e questo guadagno il saldo dovesse restare pari, tutto sommato non potremmo lamentarci troppo. Ma forse le cose non sono così semplici.

¹¹ S. Mann, *Wearable computing: A first step toward personal imaging*, *Computer*, 30 (2), 1997, p. 30.

¹² Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. I: *Tecnica e linguaggio*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.

Aperto, chiuso, quasi-aperto

Cercando di determinare la particolare “posizione” dell’uomo nel cosmo, Scheler fissa una distinzione che sarà a fondamento di molta antropologia filosofica contemporanea: l’animale è chiuso nel suo ambiente, l’uomo è invece “aperto al mondo” (*weltoffen*)¹³. Due anni dopo Heidegger ribadisce la differenza tra l’uomo, che è “formatore di mondo”, e l’animale, che è “povero di mondo”¹⁴. Il tema diviene classico e recentemente anche Agamben ha riletto il corso heideggeriano situando l’animale in una posizione di confine:

Se il problema è dunque quello della definizione del confine – cioè insieme della separazione e della prossimità – fra l’animale e l’umano, è forse venuto il momento di provare a fissare lo statuto ontologico paradossale dell’ambiente animale così come appare nel corso del 1929-30. L’animale è, insieme, aperto e non aperto¹⁵.

Il tratto che differenzia il mondo umano da quello animale sembrerebbe dunque l’apertura. Questa tesi può essere sostenuta in modo più radicale (l’animale non ha mondo, come dice talvolta Heidegger¹⁶) oppure in modo più problematico: l’animale ha un mondo, ma è un mondo solo parzialmente aperto. La posizione che ho sostenuto nei paragrafi precedenti, confrontando la percezione umana e quella animale – quella che supponiamo essere la percezione animale – va a dare manforte alla seconda interpretazione. L’animale a tut-

¹³ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 2006, p. 144.

¹⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, tr. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992.

¹⁵ G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 110-111.

¹⁶ M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 30.

ti gli effetti percepisce anche se non in modo umano, perché non lega senso e linguaggio, e di conseguenza il suo mondo è quasi-aperto.

Questa soluzione è un buon compromesso tra due esigenze teoriche: rendere giustizia della ricchezza dell'esperienza percettiva ed emotiva che gli animali superiori manifestano in modo del tutto evidente e nello stesso tempo evitare di misconoscere un dato ineludibile: gli animali comunicano, ma solo l'uomo – in virtù del diritto acquisito da Adamo nell'Eden¹⁷ – nomina le cose. Con ciò, tuttavia, rimane un problema importante. Se la differenza tra mondo e ambiente è nel grado di apertura – parlo di “grado di apertura” per evidenziare l'abisso che separa un paguro e uno scimpanzé – che ne è della nozione di “ambiente mediale”? Nel paragrafo precedente ho sostenuto che il mondo è un ambiente aumentato. Che rapporto c'è tra l'incremento semiotico di cui ho parlato e il grado di apertura? Dal confronto tra la fenomenologia della percezione che ho delineato e il punto di vista antropologico siamo indotti a pensare che sia proprio il linguaggio ad assicurare il carattere di apertura del mondo umano. Ma questo non è del tutto vero. Non è il linguaggio a rendere aperto il mondo, per lo meno se si intende il linguaggio – un po' rozzamente – come un sistema di significati. Piuttosto è *la relazione tra senso e significato – dunque tra l'estetico e il semiotico – a garantire l'apertura del mondo*. È questa relazione che resta nell'uomo costitutivamente aperta.

L'unico modo per tentare di argomentare rapidamente questa tesi – in realtà molto impegnativa – è proponendo un esempio. Davanti a me, nel bosco in cui sto passeggiando c'è un oggetto che posso percepire chiaramente. Percependolo lo identifico. Identificare significa – come ho detto – correlare un

¹⁷ Cfr. *Genesis*, 2: 19-20.

senso percettivo e un significato. Qual è la specificità tipicamente umana di questa correlazione (che Kant avrebbe chiamato “giudizio”)? Il fatto è che questo peculiare rapporto non è già dato. L’identificazione può sempre essere differente. Io posso percepire l’oggetto che ho di fronte come “un ramo”. Se però sono un botanico e ho un interesse scientifico, quello che percepisco è “un ramo di cembro”. Se fatico a camminare, quello che percepisco è “un bastone”, che posso utilizzare per appoggiarmi. Se invece il mio interesse è trovare il modo di accendere un fuoco, quello che percepisco è “un pezzo di legno da ardere”. Se, infine, sono in pericolo, quello che percepisco è un’arma primitiva, qualcosa che si potrebbe nominare con parole come “mazza” o “clava”. Quale di questi concetti empirici – “ramo”, “cembro”, “bastone”, “mazza”, “legno” – nomina in modo adeguato ciò che nella percezione si manifesta? Tutti e nessuno, perché la correlazione tra ciò che intuisco (senso) e ciò che nell’intuizione si manifesta (significato) non è data, è una relazione “aperta”.

Ricapitoliamo. Il mondo è un ambiente mediato. La mediazione consiste in un incremento (ma si dà anche la possibilità essenziale di una diminuzione) dell’esperienza intuitiva. Nel caso della percezione naturale l’incremento è dovuto al supplemento cognitivo introdotto dal linguaggio. L’ambiente umano linguisticamente mediato è un mondo, perché la correlazione tra senso e significato rimane costitutivamente aperta. Cosa accade, dunque, nel momento in cui questa correlazione viene delegata a un dispositivo che si interfaccia con un sistema di informazioni digitalizzate?

Non sappiamo ancora rispondere a questa domanda. Sappiamo però che quello che è in gioco, in questo cambiamento epocale, è il carattere di apertura che rende il mondo specificamente umano.



AMBIENTI MEDIALI

a cura di Pietro Montani, Dario Cecchi, Martino Feyles



La pubblicazione è stata realizzata con il contributo del Dipartimento di Filosofia (Fondi di ricerca d'Ateneo 2015 dal titolo *Phantasia, Einbildungskraft, Immaginazione: continuità e discontinuità nello statuto teorico di un problema filosofico*, responsabile scientifico: Prof. Daniele Guastini), Sapienza Università di Roma, e con il contributo dell'Istituto Svizzero di Roma.



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



Istituto
Svizzero

Meltemi editore
www.meltemieditore.it
redazione@meltemieditore.it

Collana: *Plexus*, n. 2
Isbn: 9788883537530

© 2018 – MELTEMI PRESS SRL
Sede legale: via Ruggero Boscovich, 31 – 20124 Milano
Sede operativa: via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 22471892 / 22472232

Indice

- 9 Presentazione
Pietro Montani

IMMAGINAZIONE, LINGUAGGIO,
CULTURA MATERIALE
a cura di Martino Feyles

- 19 Sulla nozione di immagine. Con l'aiuto
di Wittgenstein, Freud, Aristotele
e il nodo Borromeo
Franco Lo Piparo
- 39 “Schematizzare senza concetti”
e senso comune
Linda Palmer
- 57 Quarantamila anni di iscrizioni
Don Ihde
- 69 I vincoli bio-evoluzionistici
dell'immaginazione interattiva
Antonino Pennisi

- 89 Passaggi all'atto, interazioni dialogiche
e cortocircuiti nell'interattività
Bernard Stiegler

AMBIENTI MEDIALI E MEDIA AMBIENTALI
a cura di Dario Cecchi

- 111 Mediascape: un decalogo
Francesco Casetti
- 139 Il filosofo nella caverna.
Ambiente, habitat, schematismo esternalizzato
Dario Cecchi
- 151 Augmented Environments.
Cosa significa essere nel mondo
Martino Feyles

- 165 Datamediation
Richard Grusin

AMBIENTI MEDIALI E CREATIVITÀ TECNICA
a cura di Dario Cecchi

- 181 L'interoperatività come paradigma
David Weinberger
- 197 Per un nuovo schematismo.
Gilbert Simondon e il lavoro
dell'immaginazione
Elisa Binda
- 209 L'ambiente ludico.
Media digitali e tecnologie interattive
Angela Maiello

221 La cameretta di Miguel
come ambiente mediale
Mauro Carbone

231 Immagini che negano se stesse.
Verso un'an-iconologia
Andrea Pinotti

L'OPERA D'ARTE COME AMBIENTE MEDIALE
a cura di Martino Feyles

247 Il Senso del Luogo
Andrea Molino

259 Aura Virtuale. A partire da Studio Azzurro
Roberto Diodato

273 Immaginare, comprendere, testimoniare.
L'iconotesto come ambiente mediale
in W. G. Sebald
Silvana Borutti

291 Il fare cognitivo dell'artista:
Rothko e la sinestesia
Francesco Antinucci

305 Gli autori

313 Indice dei nomi